MITO E
SIGNIFICADO
CLAUDE LEVI STRAUSS
SABOTAGEM

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

MITO E SIGNIFICADO

COLETIVO SABOTAGEM

ÍNDICE

AS CONFERÊNCIAS MASSEY DE 1977

Desde o advento da Ciência, no século XVII, que rejeitamos a mitologia como um produto das mentes supersticiosas e primitivas. Contudo, só agora conseguimos ter uma perspectiva mais profunda e completa da natureza e do papel do mito na história do Homem. Nestas cinco conferências, o notável antropólogo Claude Lévi-Strauss oferece penetrante visão que é fruto de uma vida dedicada a interpretar os mitos e a tentar descobrir o seu significado para o entendimento humano.

As palestras intituladas «Mito e Significado», foram transmitidas no programa Ideas, da Rádio CBC, em Dezembro de 1977, sendo preparadas a partir de uma série de longas conversas entre o Professor Lévi-Strauss e Carole Orr Jerome, produtora da secção parisiense da CBC. A realização do programa esteve a cargo de Geraldine Sherman, diretora de Ideas*, e Bernie Lucht foi responsável pela produção.*

As palestras foram desenvolvidas para efeitos de publicação, acrescentando-se algum material que, pelas limitações de tempo, não pôde ser utilizado na emissão original. As locuções oratórias sofreram também uma ligeira revisão, de modo a adaptarem-se às convenções mais rígidas do texto impresso. Carole Orr Jerome elaborou as questões a formular ao professor Lévi-Strauss, o que contribuiu para a forma definitiva das palestras. Os problemas e temas levantados por Carole foram os seguintes:

CAPÍTULO 1

Muitos dos seus leitores pensaram que o senhor tenta fazer-nos voltar ao pensamento mitológico, que tem a idéia de que perdemos uma coisa muito valiosa e devemos tentar conquistá-la de novo. Significa porventura esta formulação que devemos pôr de lado a ciência e o pensamento moderno para regressar ao pensamento mítico?

Que é o estruturalismo? Como é que chegou à conclusão de que o pensamento estrutural era uma possibilidade?

É necessário haver ordem e normas para haver significado? Poderá haver significado no caos? Que pretende dizer quando afirma que a ordem é preferível à desordem?

CAPÍTULOS II E III

Há escritores que afirmam que o pensamento dos chamados povos primitivos é inferior ao pensamento científico. Afirmam que é inferior não por causa do estilo, mas porque, cientificamente falando, está errado. Como é que compararia o pensamento «primitivo» com o pensamento «científico».?

Aldous Huxley, na obra The Doors of Perception *, disse que a maioria das pessoas apenas usa uma pequena parte dos seus poderes mentais e que o restante não é praticamente utilizado. Pensa que com o tipo de vida que temos hoje em dia tendemos a usar menos as nossas capacidades mentais do que os povos acerca de quem escreve e que pensam de maneira mitológica?*

A Natureza mostra-nos um mundo variegado e nós tendemos a fixar-nos mais nas diferenças que nos separam do que nas semelhanças do desenvolvimento das nossas culturas. Acha que estamos a caminhar para um ponto em que poderemos começar a eliminar muitas das divisões que existem entre nós?

CAPÍTULO IV

Existe o velho problema de que o investigador altera o objeto da sua investigação pelo simples fato de estar no local. Considerando as nossas coletas de histórias míticas, acha que são elas que têm um significado e uma ordem próprias, ou essa ordem foi imposta pelos antropólogos que recolheram as histórias?

Qual é a diferença entre a organização conceptual do pensamento mítico e a da História? A narração mítica de uma história, lida com fatos históricos, transformando-os e utilizando-os de outra maneira?

CAPÍTULO V

Pode falar-nos de um modo genérico acerca da relação entre o mito e a música?

Disse que o mito e a música provêm da linguagem, mas que evoluem em diferentes direções. Que quer dizer com isto?

INTRODUÇÃO

Embora vá falar acerca do que escrevi — os meus livros, os meus artigos e outros trabalhos —, acontece que, infelizmente, esqueço o que escrevo quase imediatamente depois de acabar. Provavelmente, isso trará alguns problemas. Creio, no entanto, que há alguma coisa de significativo no fato de eu nem sequer ter a sensação de haver escrito os meus livros. Tenho, ao contrário, a sensação de que os livros são escritos através de mim, e, logo que acabam de me atravessar, sinto-me vazio e em mim nada fica.

Estarão lembrados de que eu escrevi que os mitos despertam no Homem pensamentos que lhe são desconhecidos. Esta afirmação tem sido muito debatida e até criticada pelos meus colegas de língua inglesa, porque entendem que, de um ponto de vista empírico, é uma frase que, em última análise, não possui qualquer significado. Mas para mim ela descreve uma experiência vivida, porque exprime precisamente o modo como eu apercebo a minha própria relação com a minha obra. Ou seja, a minha obra desperta-me pensamentos desconhecidos para mim.

Nunca tive, e ainda não tenho, a percepção do sentimento da minha identidade pessoal. Apareço perante mim mesmo como o lugar onde há coisas que acontecem, mas não há o «Eu», não há o «mim». Cada um de nós é uma espécie de encruzilhada onde acontecem coisas. As encruzilhadas são puramente passivas; há algo que acontece nesse lugar. Outras coisas igualmente válidas acontecem em outros pontos. Não há opção: é uma questão de probabilidades.

Não pretendo de forma alguma estar habilitado a concluir, lá porque penso deste modo, que toda a Humanidade pensa também desta forma. Mas acho que o modo peculiar como cada investigador

e escritor pensa e escreve abre uma nova perspectiva acerca da Humanidade. E o fato de eu, pessoalmente, ter esta idiossincrasia talvez me habilite a apontar alguma coisa de válido, enquanto o modo como pensam os meus colegas abre diferentes perspectivas, todas elas igualmente válidas.

I

O ENCONTRO DO MITO E DA CIÊNCIA

Deixem-me começar com uma confissão pessoal. Há uma revista que leio fielmente todos os meses do princípio ao fim, apesar de não entender tudo quanto diz: é o *Scientific American*. Empenho-me em estar tão bem informado quanto possível a respeito de tudo quanto acontece na ciência moderna e das suas mais recentes revelações. Por conseguinte, a minha posição para com a ciência não é de forma alguma negativa.

Em segundo lugar, creio que há certas coisas que perdemos e que devíamos fazer um esforço para as conquistar de novo, porque não estou seguro de que, no tipo de mundo em que vivemos e com o tipo de pensamento científico a que estamos sujeitos, possamos reconquistar tais coisas como se nunca as tivéssemos perdido; mas podemos tentar tornar-nos conscientes da sua existência e da sua importância.

Em terceiro lugar, tenho a sensação de que a ciência moderna, na sua evolução, não está se afastando destas matérias perdidas, e que, pelo contrário, tenta cada vez mais reintegrá-las no campo da explicação científica. O fosso, a separação real, entre a ciência e aquilo que poderíamos denominar pensamento mitológico, para encontrar um nome, embora não seja exatamente isso, ocorreu nos séculos XVII e XVIII. Por essa altura, com Bacon, Descartes, Newton e outros, tornou-se necessário à ciência levantar-se e afirmar-se contra as velhas gerações de pensamento místico e mítico, e pensou-se então que a ciência só podia existir se voltasse costas ao mundo dos sentidos, o mundo que vemos, cheiramos, saboreamos e percebemos; o mundo sensorial é um mundo ilusório,

ao passo que o mundo real seria um mundo de propriedades matemáticas que só podem ser descobertas pelo intelecto e que estão em contradição total com o testemunho dos sentidos. Este movimento foi provavelmente necessário, pois a experiência demonstra-nos que, graças a esta separação — este cisma, se se quiser —, o pensamento científico encontrou condições para se auto-constituir.

Assim, tenho a impressão de que (e, evidentemente, não falo como cientista — não sou físico, não sou biólogo, não sou químico) a ciência contemporânea está no caminho para superar este fosso e que os dados dos sentidos estão sendo cada vez mais reintegrados na explicação científica como uma coisa que tem um significado, que tem uma verdade e que pode ser explicada.

Tome-se, por exemplo, o mundo dos cheiros. Nós estávamos habituados a pensar que se tratava de uma coisa completamente subjectiva e fora do mundo da ciência. Pois agora os químicos estão habilitados a dizer-nos que cada cheiro e cada gosto têm uma determinada composição química e a explicar-nos por que é que, subjetivamente, certos cheiros e gostos nos parecem ter alguma coisa em comum, enquanto achamos outros muito diferentes.

Tomemos outro exemplo. Houve na Filosofia, desde o tempo dos Gregos até aos séculos XVIII e mesmo XIX — e ainda hoje, em certo sentido —, uma discussão tremenda sobre a origem das ideias matemáticas: a ideia de linha, a ideia de círculo, a ideia de triângulo. Havia, fundamentalmente, duas teorias clássicas dominantes: a primeira era a da mente como uma tabula rasa, que nada tinha, no começo, dentro de si; tudo lhe chegava a partir da experiência. É por observarmos uma série de objetos redondos, nenhum dos quais perfeitamente redondo, que somos capazes, apesar de tudo, de abstrair a ideia de círculo. A segunda teoria clássica remonta a Platão, que defendeu que essas ideias de círculo, de triângulo, de linha, eram ideias perfeitas, inatas à mente, e é por existirem na

mente que somos capazes de as projectar, para o dizer de algum modo, na realidade, embora a realidade nunca nos ofereça um círculo ou um triângulo perfeitos.

Atualmente, os investigadores contemporâneos no campo da neurofisiologia da visão ensinam-nos que as células nervosas da retina e os outros aparelhos por detrás da retina estão especializados: algumas células só são sensíveis à direção em linha reta, outras à direção em sentido vertical ou horizontal ou oblíquo, e outras, ainda, apenas são sensíveis à relação entre o fundo e as figuras destacadas, e assim por diante. Assim — e eu simplifico demasiado porque é para mim muito complicado explicar tudo isto em inglês —, todo este problema da experiência em oposição à mente parece ter uma solução na estrutura do sistema nervoso, não na estrutura da mente nem na da experiência, mas num ponto intermédio entre a mente e a experiência, no modo como o nosso sistema nervoso está construído e na maneira como se interpõe entre a mente e a experiência.

É provável que haja qualquer coisa na profundidade da minha mente que faça com que eu sempre tenha sido o que hoje se designa por estruturalista. A minha mãe contou-me que, quando eu tinha cerca de dois anos e era obviamente incapaz de ler, afirmei que era de fato capaz de o fazer. E, quando me perguntaram porquê, disse que, ao olhar para as tabuletas das lojas — por exemplo *boulanger* (padeiro) ou *boucher* (talho) —, era capaz de entender qualquer coisa porque aquilo que era obviamente semelhante dum ponto de vista gráfico não poderia ter na escrita outro significado senão «bou», a primeira sílaba comum a *boulanger* e a *boucher*. É provável que não haja muito mais que isto na abordagem estruturalista; é a busca de invariantes ou de elementos invariantes entre diferenças superficiais.

Esta busca, durante a minha vida, tem-se revelado como um interesse predominante. Quando era ainda criança, a minha curiosidade centrou-se durante algum tempo na Geologia. O problema na Geologia é também tentar compreender o que é

invariante na tremenda diversidade da paisagem, ou seja, reduzir a paisagem a um número finito de dados e operações geológicas. Mais tarde, como adolescente, gastei grande parte do meu tempo livre desenhando fatos e cenários para a ópera. Aqui também o problema é exatamente o mesmo – tentar exprimir numa linguagem, isto é, na linguagem das artes gráficas e da pintura, algo que também existe na música e no *libretto*, ou seja, tentar exprimir a propriedade invariante de um variado e complexo conjunto de códigos (o código musical, o código literário, o código artístico). O problema é descobrir aquilo que é comum a todos. É um problema, poder-se-ia dizer, de tradução, de traduzir o que está expresso numa linguagem – ou num código, se se preferir, mas linguagem é suficiente – numa expressão de uma linguagem diferente.

O estruturalismo, ou o que quer que se designe por este nome, tem sido considerado como algo completamente novo e revolucionário para a altura; ora, isto, segundo penso, é duplamente falso. Em primeiro lugar, até no campo das humanidades o estruturalismo não tem nada de novo; pode-se seguir perfeitamente esta linha de pensamento desde a Renascença até ao século XIX e ao nosso tempo. Mas essa ideia também é errada por outro motivo: o que denominamos estruturalismo no campo da Linguística ou da Antropologia, ou em outras disciplinas, não é mais que uma pálida imitação do que as ciências naturais andaram a fazer desde sempre.

A Ciência apenas tem dois modos de proceder: ou é reducionista ou é estruturalista. É reducionista quando descobre que é possível reduzir fenômenos muito complexos, num determinado nível, a fenômenos mais simples, noutros níveis. Por exemplo, há muitas coisas na vida que podem ser reduzidas a processos físico-químicos, que explicam parcialmente essas coisas, mas não totalmente. E, quando somos confrontados com fenômenos demasiado complexos para serem reduzidos a fenômenos de ordem inferior, só os podemos abordar estudando as suas relações internas, isto é, tentando compreender que tipo de sistema original formam no

seu conjunto. Isto é precisamente o que tentamos fazer na Linguística, na Antropologia e em muitos outros campos.

É certo — e vamos personalizar a Natureza para efeitos de raciocínio — que a Natureza apenas dispõe de um número limitado de procedimentos e que os tipos de procedimento que utiliza a um certo nível da realidade são susceptíveis de aparecer a outros níveis. O código genético é um bom exemplo; é sabido que, quando os biólogos e os geneticistas experimentaram dificuldades em descrever o que tinham descoberto, não encontraram melhor solução que pedir emprestada à Linguística a sua linguagem, e passar então a falar de palavra, de frase, de acento, de sinais de pontuação, e assim por diante. Não quero dizer que seja a mesma coisa; é evidente que não o é. Mas é o mesmo tipo de problema surgindo em dois níveis diferentes da realidade.

Longe de mim a idéia de tentar reduzir a Cultura, como dizemos no nosso calão antropológico, à Natureza; contudo, aquilo que observamos ao nível da cultura são fenômenos do mesmo tipo, se considerados a partir de um ponto de vista formal (não quero de forma alguma dizer em substância). Podemos, pelo menos, analisar ao nível da mente o mesmo problema que observamos na Natureza, embora, evidentemente, o cultural seja muito mais complicado e exija um maior número de variáveis.

Não estou tentando formular uma filosofia ou mesmo uma teoria. Desde criança que me senti incomodado pelo irracional e, desde então, tenho tentado encontrar uma ordem por detrás daquilo que se nos apresenta como uma desordem. E aconteceu que me tornei um antropólogo, não porque estivesse interessado na Antropologia, mas porque tentava deixar a Filosofia. Sucedeu também que na estrutura acadêmica francesa desse tempo, em que a Antropologia não se ensinava como uma disciplina independente nas universidades, era possível a uma pessoa com formação em Filosofia passar para Antropologia. Escapei-me para esse campo e enfrentei

imediatamente um problema — havia uma grande quantidade de regras de casamento em todo o mundo que pareciam absolutamente desprovidas de significado, e isso era ainda mais irritante quanto, se de fato não possuíam significado, deveria então haver regras diferentes para cada povo, embora o número de regras pudesse ser mais ou menos finito. Assim, se o mesmo absurdo se viesse a repetir uma e outra vez, e outro tipo de absurdo também noutro local, então isso seria uma coisa que nada teria de absurdo; se fosse absurdo não voltaria a aparecer.

Esta foi a minha primeira orientação, e cifrou-se em descobrir a ordem por detrás desta aparente desordem. E quando, depois de ter trabalhado nos sistemas de parentesco e nas regras de matrimônio, voltei a minha atenção, também por acaso e não por opção, para a mitologia, o problema demonstrou ser o mesmo. As histórias de caráter mitológico são, ou parecem ser, arbitrárias, sem significado, absurdas, mas apesar de tudo dir-se-ia que reaparecem um pouco por toda a parte. Uma criação «fantasiosa» da mente num determinado lugar seria obrigatoriamente única — não se esperaria encontrar a mesma criação num lugar completamente diferente. O meu problema era tentar descobrir se havia algum tipo de ordem por detrás desta desordem aparente — e era tudo. Não afirmo que haja conclusões a tirar de todo esse material.

Segundo penso, é absolutamente impossível conceber o significado sem a ordem. Há uma coisa muito curiosa na semântica, é que a palavra «significado» é provavelmente, em toda a língua, a palavra cujo significado é mais difícil de encontrar. Que é que significa o termo «significar»? Parece-me que a única resposta que se pode dar é que «significar» significa a possibilidade de qualquer tipo de informação ser traduzida numa linguagem diferente. Não me refiro a uma língua diferente, como o francês ou o alemão, mas a diferentes palavras num nível diferente. No fim de contas, esta tradução é a que se espera de um dicionário — o significado da palavra em outras palavras que, a um nível ligeiramente diferente,

são isomórficas relativamente à palavra ou à expressão que se pretende perceber. E porque não se pode substituir uma palavra por qualquer outra palavra, ou uma frase por qualquer outra frase (arbitrárias), tem de haver regras de tradução. Falar de regras e falar de significado é falar da mesma coisa; e, se olharmos para todas as realizações da Humanidade, seguindo os registros disponíveis em todo o mundo, verificaremos que o denominador comum é sempre a introdução de alguma espécie de ordem. Se isto representa uma necessidade básica de ordem na esfera da mente humana e se a mente humana, no fim de contas, não passa de uma parte do universo, então quiçá a necessidade exista porque há algum tipo de ordem no universo e o universo não é um caos.

O que tenho tentado dizer até agora é que houve um divórcio — um divórcio necessário entre o pensamento científico e aquilo que eu chamei a lógica do concreto, ou seja o respeito pelos dados dos sentidos e a sua utilização como opostos às imagens, aos símbolos e coisas do mesmo gênero. Estamos agora num momento em que podemos, quiçá, testemunhar a superação ou a inversão deste divórcio, porque a ciência moderna parece ser capaz de progredir não só segundo a sua linha tradicional — pressionando continuamente para a frente, mas sempre no mesmo canal limitado — mas também, ao mesmo tempo, alargando o canal e reincorporando uma grande quantidade de problemas anteriormente postos de parte.

Por este motivo, posso ficar sujeito à crítica de «cientismo» ou que me considerem um crente cego na ciência que a julga capaz de resolver todos os problemas. Bom, realmente não creio nisso, porque não concebo que possa vir um dia em que a ciência esteja completa e acabada. Haverá sempre novos problemas, e, ao mesmo ritmo com que a ciência foi capaz de resolver problemas que se consideravam filosóficos há uma dúzia de anos ou há um século, voltarão a aparecer novos problemas que não haviam sido apercebidos como tais. Haverá sempre um fosso entre as respostas que a ciência está habilitada a dar-nos e as novas perguntas que essas respostas

provocarão. Portanto, não sou partidário do «cientismo». A ciência nunca nos dará todas as respostas. O que poderemos tentar fazer é aumentar, lentamente, o número e a qualidade das respostas que estamos capacitados para dar, e isto, segundo penso, apenas o conseguiremos através da ciência.

II

PENSAMENTO «PRIMITIVO» E MENTE «CIVILIZADA»

A maneira de pensar dos povos a que normalmente, e erradamente, chamamos «primitivos» —chamemos-lhes antes «povos sem escrita», por que, segundo penso, este é que é o fator discriminatório entre eles e nós — tem sido interpretada de dois modos diferentes, ambos errados na minha opinião. O primeiro considera que tal pensamento é de qualidade mais grosseira do que o nosso, e na Antropologia contemporânea o exemplo que nos vem imediatamente à ideia é Malinowski. Afirmo, desde já, que tenho a maior admiração por ele, que o considero um dos maiores antropólogos e que não pretendo com esta observação diminuir-lhe a sua contribuição para o campo da ciência. Contudo, Malinowski tinha a sensação de que o pensamento do povo que estava estudando — e, de uma maneira geral, o pensamento de todas as populações sem escrita que eram o objecto de estudo da Antropologia — era ou é determinado inteiramente pelas necessidades básicas da vida. Se se souber que um povo, seja ele qual for, é determinado pelas necessidades mais simples da vida —encontrar subsistências, satisfazer as pulsões sexuais e assim por diante-, então está-se apto a explicar as suas instituições sociais, as suas crenças, a sua mitologia e todo o resto. Esta concepção, que se encontra muito difundida, tem geralmente, na Antropologia, a designação de funcionalismo.

O outro modo de encarar o pensamento «primitivo» — em lugar de sublinhar que e um tipo de pensamento inferior, como o faz a primeira interpretação — afirma que é um tipo de pensamento fundamentalmente diferente do nosso. Esta abordagem à questão

concretiza-se na obra de Lévy-Bruhl, que considerou que a diferença básica entre o pensamento «primitivo» — ponho sempre a palavra «primitivo» entre aspas — e o pensamento moderno reside em que o primeiro é completamente determinado pelas representações místicas e emocionais. Enquanto a concepção de Malinowski é utilitária, a de Lévy-Bruhl é uma concepção emocional ou afectiva. Ora, o que eu tenho tentado mostrar é que de fato o pensamento dos povos sem escrita é (ou pode ser, em muitas circunstâncias), por um lado, um pensamento desinteressado — e isto representa uma diferença relativamente a Malinowski — e, por outro, um pensamento intelectual — o que é uma diferença em relação a Lévy-Bruhl.

O que tentei mostrar, por exemplo, em *Totémisme* ou *La Pensée Sauvage*, é que esses povos que consideramos estarem totalmente dominados pela necessidade de não morrerem de fome, de se manterem num nível mínimo de subsistência, em condições materiais muito duras, são perfeitamente capazes de pensamento desinteressado; ou seja, são movidos por uma necessidade ou um desejo de compreender o mundo que os envolve, a sua natureza e a sociedade em que vivem. Por outro lado, para atingirem este objectivo, agem por meios intelectuais, exatamente como faz um filósofo ou até, em certa medida, como pode fazer e fará um cientista.

Esta é a minha hipótese de base.

Mas desde já quero esclarecer um mal-entendido. Dizer que um modo de pensamento é desinteressado, e que é um modo intelectual de pensar, não significa que seja igual ao pensamento científico. Evidentemente que continua a ser diferente em certos aspectos, e que lhe é inferior noutros. E continua a ser diferente porque a sua finalidade é atingir, pelos meios mais diminutos e econômicos, uma compreensão geral do universo — e não só uma compreensão geral, mas sim total. Isto é, trata-se de um modo de pensar que parte do principio de que, se não se compreende tudo,

não se pode explicar coisa alguma. Isto está inteiramente em contradição com o modo de proceder do pensamento científico, que consiste em avançar etapa por etapa, tentando dar explicações para um determinado número de fenômenos e progredir, em seguida, para outros tipos de fenômenos, e assim por diante. Como já disse Descartes, o pensamento científico divide a dificuldade em tantas partes quantas as necessárias para a resolver.

Assim, esta ambição totalitária da mente selvagem é bastante diferente dos procedimentos do pensamento científico. Na verdade, a grande diferença é que esta ambição não tem êxito. Porém, nós, por meio do pensamento científico, somos capazes de alcançar o domínio sobre a Natureza — creio que não há necessidade de desenvolver este ponto em concreto, já que isto é suficientemente evidente para todos —, enquanto o mito fracassa em dar ao homem mais poder material sobre o meio. Apesar de tudo, dá ao homem a ilusão, extremamente importante, de que ele pode entender o universo e de que ele *entende*, de fato, o universo. Como é evidente, trata-se apenas de uma ilusão.

Devemos notar, no entanto, que, como pensadores científicos, usamos uma quantidade muito limitada do nosso poder mental. Utilizamos o que é necessário para a nossa profissão, para os nossos negócios ou para a situação particular em que nos encontramos envolvidos na altura. Portanto, se uma pessoa mergulha, durante vinte anos ou mais, na investigação do modo como operam os sistemas de parentesco e os mitos, utiliza essa porção do seu poder mental. Mas não podemos exigir que toda a gente esteja interessada precisamente nas mesmas coisas; daí que cada um de nós utilize uma certa porção do seu poder mental para satisfazer as necessidades ou alcançar as coisas que o interessam.

Hoje em dia usamos mais — e ao mesmo tempo menos — a nossa capacidade mental que no passado. E não se trata precisamente do mesmo tipo de capacidade mental em ambos os

casos. Por exemplo, utilizamos consideravelmente menos as nossas percepções sensoriais. Quando estava escrevendo a primeira versão de *Mithologiques*, me deparei com um problema extremamente misterioso. Parece que havia uma determinada tribo que conseguia ver o planeta Vênus à luz do dia, coisa que para mim era impossível e inacreditável. Pus o problema a astrônomos profissionais; eles disseram-me que efetivamente nós não o conseguimos, mas que, atendendo à quantidade de luz emitida pelo planeta Vênus durante o dia, não é realmente inconcebível que algumas pessoas o possam detectar. Mais tarde consultei velhos tratados sobre navegação pertencentes à nossa própria civilização, e tudo indica que os marinheiros desse tempo eram perfeitamente capazes de ver o planeta à luz do dia. Provavelmente, também nós seríamos capazes de o ver se tivéssemos a vista treinada.

Passa-se precisamente o mesmo com os nossos conhecimentos acerca das plantas e dos animais. Os povos sem escrita têm um conhecimento espantosamente exato do seu meio e de todos os seus recursos. Nós perdemos todas estas coisas, mas não as perdemos em troca de nada; estamos agora aptos a guiar um automóvel sem correr o risco de sermos esmagados a qualquer momento, e ao fim do dia podemos ligar o rádio ou o televisor. Isto implica um treino de capacidades mentais que os povos «primitivos» não possuem porque não precisam delas. Pressinto que, com o potencial que têm, poderiam ter modificado a qualidade das suas mentes, mas tal modificação não seria adequada ao tipo de vida que levam e ao tipo de relações que mantêm com a Natureza. Não se podem desenvolver imediatamente e ao mesmo tempo todas as capacidades mentais humanas. Apenas se pode usar um setor diminuto, e esse setor nunca é o mesmo, já que varia em função das culturas. E isto é tudo.

Provavelmente, uma das muitas conclusões que se podem extrair da investigação antropológica é que a mente humana, apesar das diferenças culturais entre as diversas fracções da Humanidade, é

em toda a parte uma e a mesma coisa, com as mesmas capacidades. Creio que esta afirmação é aceite por todos.

Não julgo que as culturas tenham tentado, sistemática ou metodicamente, diferenciar-se umas das outras. A verdade é que durante centenas de milhares de anos a Humanidade não era numerosa na Terra e os pequenos grupos existentes viviam isolados, de modo que nada espanta que cada um tenha desenvolvido as suas próprias características, tornando-se diferentes uns dos outros. Mas isso não era uma finalidade sentida pelos grupos. Foi apenas o mero resultado das condições que prevaleceram durante um período bastante dilatado.

Chegados a este ponto, não queria que pensassem que isto é um perigo ou que estas diferenças deveriam ser eliminadas. Na realidade, as diferenças são extremamente fecundas. O progresso só se verificou a partir das diferenças. Atualmente, o desafio reside naquilo que poderíamos chamar a super-comunicação — ou seja a tendência para saber exatamente, num determinado ponto do mundo, o que se passa nas restantes partes do Globo. Para que uma cultura seja realmente ela mesma e esteja apta para produzir algo de original, a cultura e os seus membros têm de estar convencidos da sua originalidade e, em certa medida, mesmo da sua superioridade sobre os outros; é somente em condições de sub-comunicação que ela pode produzir algo. Hoje em dia estamos ameaçados pela perspectiva de sermos apenas consumidores, indivíduos capazes de consumir seja o que for que venha de qualquer ponto do mundo e de qualquer cultura, mas desprovidos de qualquer grau de originalidade.

Podemos entretanto facilmente conceber uma época futura em que haja apenas uma cultura e uma civilização em toda a superfície da Terra. Não creio que isto venha a acontecer, porque estão sempre surgindo diversas tendências contraditórias — por um lado, em direção à homogeneidade e, por outro, a favor de novas

diferenciações. Quanto mais homogênea se tornar uma civilização, tanto mais visíveis se tornarão as linhas internas de separação; e o que se ganhou a um nível perde-se imediatamente no outro. Esta é uma crença pessoal, e não tenho provas claras que assegurem o funcionamento desta dialética. Mas, na realidade, não consigo entender como é que a Humanidade poderá viver sem algum tipo de diversidade interna.

Vamos agora considerar um mito do Canadá Ocidental sobre uma raia que tentou controlar ou dominar o Vento Sul e que teve êxito na empresa. Trata-se de uma história de uma época anterior à existência do Homem na Terra, ou seja, de um tempo em que os homens não se diferenciavam de fato dos animais; os seres eram meio humanos e meio animais. Todos se sentiam muito incomodados com o vento, porque os ventos, especialmente os ventos maus, sopravam durante todo o tempo, impedindo que eles pescassem ou que procurassem conchas com moluscos na praia. Portanto, decidiram que tinham de lutar contra os ventos, obrigando-os a comportarem-se mais decentemente. Houve uma expedição em que participaram vários animais humanizados ou humanos animalizados, incluindo a raia, que desempenhou um importante papel na captura do Vento Sul. Este só foi libertado depois de prometer que não voltaria a soprar constantemente, mas só de vez em quando, ou só em determinados períodos.

Desde então, o Vento Sul só sopra em certos períodos do ano ou, então, uma única vez em cada dois dias; durante o resto do tempo a Humanidade pode dedicar-se às suas atividades.

Bom, esta história nunca aconteceu na realidade. Mas a nossa posição não se pode limitar a considerarmos esta história completamente absurda e a ficarmos satisfeitos ao taxá-la de uma criação imaginosa de uma mente entregue ao delírio. Temos de a tomar a sério e fazer a seguinte pergunta: porquê a raia e porquê o Vento Sul?

Quando se estuda minuciosamente o material mitológico na forma exata em que é narrado, verifica-se que a raia atua com base em determinadas características, que são de duas espécies. A primeira, é que a raia é um peixe, como todos os seus congêneres espalmados, escorregadio por baixo e duro por cima. E a outra característica, que permite à raia escapar com sucesso quando tem de enfrentar outros animais, é que parece muito grande vista de baixo ou de cima e extremamente fina vista de lado. Um adversário poderia pensar que seria muito fácil disparar uma seta e matar uma raia, por ela ser tão grande; mas, enquanto a seta se dirige para o alvo, a raia pode virar-se ou deslizar rapidamente, oferecendo apenas o perfil, que, evidentemente, é impossível de atingir; e é assim que pode escapar. Portanto, a razão por que se escolheu a raia é que ela é um animal que, considerado de um ou outro ponto de vista, é capaz de responder — empregando a linguagem da cibernética — em termos de «sim» ou «não». É capaz de dois estados que são descontínuos, um positivo e o outro negativo. A função que a raia desempenha no mito é —ainda que, evidentemente, eu não queira levar as semelhanças demasiado longe— parecida com a dos elementos que se introduzem nos computadores modernos e que se podem utilizar para resolver grandes problemas adicionando uma série de respostas de «sim» e «não».

Apesar de ser obviamente errado e impossível (dum ponto de vista empírico) que um peixe possa lutar contra o vento, dum ponto de vista lógico pode-se compreender por que razão se utilizam imagens tiradas da experiência. Esta é a originalidade do pensamento mitológico — desempenhar o papel do pensamento conceptual: um animal suscetível de ser usado como, diria eu, um operador binário, pode ter, dum ponto de vista lógico, uma relação com um problema que também é um problema binário. Se o Vento Sul sopra todos os dias do ano, a vida torna-se impossível para a Humanidade. Mas. se apenas soprar um em cada dois dias — «sim» um dia, «não» o outro dia, e assim por diante —, torna-se então

possível uma espécie de compromisso entre as necessidades da Humanidade e as condições predominantes no mundo natural.

Assim, dum ponto de vista lógico, há uma afinidade entre um animal como a raia e o tipo de problema que o mito tenta resolver. Dum ponto de vista científico, a história não é verdadeira, mas nós somente pudemos entender esta propriedade do mito num tempo em que a cibernética e os computadores apareceram no mundo científico, dando-nos o conhecimento das operações binárias, que já tinham sido postas em prática de uma maneira bastante diferente, com objetos ou seres concretos, pelo pensamento mítico. Assim, na realidade não existe uma espécie de divórcio entre mitologia e ciência. Só o estado contemporâneo do pensamento científico é que nos habilita a compreender o que há neste mito, perante o qual permanecíamos completamente cegos antes de a idéia das operações binárias se tornar um conceito familiar para todos.

Neste momento não queria que julgassem que estou colocando em pé de igualdade a explicação científica e a explicação mítica. O que afirmo é que a grandeza e a superioridade da explicação científica residem não só nas realizações práticas e intelectuais da ciência, mas também no fato, que testemunhamos cada dia com mais clareza, de que a ciência se encontra não só preparada para explicar a sua própria validade como também o que, em certa medida, é válido no pensamento mitológico. O que é importante é que começamos a nos interessar cada vez mais por este aspecto qualitativo e que a ciência, que tinha uma mera perspectiva quantitativa desde o século XVII até ao século XIX, começa a integrar agora também os aspectos qualitativos da realidade. Esta tendência nos habilitará, indubitavelmente, a entender uma grande quantidade de coisas presentes no pensamento mitológico e que no passado nos apressávamos a pôr de parte como coisa carecida de significado e absurda. E o desenvolvimento desta linha nos levará a ver que entre a vida e o pensamento não há aquele fosso absoluto que foi tomado como uma realidade concreta pelo dualismo

filosófico do século XVII. Se formos levados a pensar que o que ocorre na nossa mente é algo em nada diferente, nem substancial nem fundamentalmente, do fenômeno básico da vida, e se chegarmos à conclusão de que não existe esse tal fosso impossível de superar entre a Humanidade, por um lado, e todos os outros seres vivos (não só animais, como também plantas), por outro, talvez então cheguemos a ter mais sabedoria (falando francamente) que aquela que julgamos possível alguma vez vir a ter.

III

LÁBIOS RACHADOS E GÉMEOS: A ANÁLISE DE UM MITO

Aqui, o nosso ponto de partida vai ser uma enigmática observação registada por um missionário espanhol, o padre P. J. de Arriaga, nos finais do século XVI, e publicada na sua obra *Extirpación de la Idolatría del Peru* (Lima, 1621). O missionário notou que em certa parte do Peru do seu tempo, nas épocas de frio mais intenso, o sacerdote convocava todos os habitantes que se sabia terem nascido com os pés para a frente, ou que tinham um lábio rachado, ou que fossem gêmeos. Eram então acusados de serem responsáveis pelo frio, porque, dizia-se, tinham comido sal e pimenta, e ordenava-se-lhes que se arrependessem e confessassem os seus crimes.

Ora, que os gêmeos sejam relacionados com as desordens atmosféricas, é um fato geralmente aceite em todo o mundo, incluindo o Canadá. É bem sabido que na costa da Colômbia britânica, entre os índios, pensava-se que os gêmeos tinham poderes especiais para originar o bom tempo, afastar as tempestades e assim por diante. Porém, não é este o problema que eu queria considerar agora aqui. O que me espanta é que todos os investigadores do mito — por exemplo o mitógrafo Sir James Frazer, que cita várias vezes Arriaga — nunca perguntassem por que é que as pessoas com lábios rachados e os gêmeos, pelo menos em certos aspectos, eram considerados semelhantes. Parece-me que o cerne do problema consiste em descobrir: porquê os gêmeos? Porquê os de lábios rachados? E porquê associar gêmeos e lábios rachados?

Para resolver o problema, temos, como às vezes acontece, de dar um salto da América do Sul para a América do Norte, porque será um mito norte-americano que nos dará a chave para o mito da América do Sul. Criticou-me muita gente por este método de proceder, afirmando que os mitos de uma determinada população só podem ser interpretados e entendidos no quadro da cultura dessa mesma população. Há muitas coisas que posso dizer, em jeito de resposta, a propósito dessa objeção.

Em primeiro lugar, parece-me bastante óbvio que, como demonstrou em anos recentes a chamada Escola de Berkeley, a população das Américas pré-colombianas era muito maior do que se supunha. E, como era muito maior, é óbvio que estas populações estavam de certo modo em contato umas com as outras e que as crenças, as práticas e os costumes se difundiam. Qualquer população estava sempre em posição de saber o que acontecia na população vizinha. O segundo ponto, no caso que estamos aqui a considerar, é que estes mitos não existem isolados, por um lado no Peru, e por outro no Canadá, antes surgem repetidamente nas áreas intermédias. Na verdade, são mais mitos pan-americanos que mitos dispersos por diferentes partes do continente.

Ora, entre os Tupinambás, os antigos índios da costa do Brasil ao tempo da descoberta, como também entre os índios do Peru, há um mito que fala de uma mulher que um indivíduo pobre conseguiu seduzir de uma maneira tortuosa. A versão mais conhecida, registada pelo monge francês André Thevet no século XVI, explicava que a mulher seduzida deu à luz gêmeos, um deles nascido do pai legítimo, e o outro do sedutor, que é o Burlão. A mulher ia encontrar-se com o deus que seria o seu marido, mas no caminho intervém o burlão e lhe faz crer que ele é o deus; então ela concebe do burlão. Quando, mais tarde, encontra aquele que deveria ser o legítimo marido, concebe também dele, e depois dá à luz gêmeos. E, uma vez que estes falsos gêmeos têm diferentes pais, possuem características antitéticas: um é corajoso e o outro covarde; um dá

bens aos índios, enquanto o outro, pelo contrário, é responsável por uma série de desgraças.

Acontece que na América do Norte encontramos também exatamente o mesmo mito, especialmente no Noroeste dos Estados Unidos e no Canadá. Todavia, em comparação com as versões sul-americanas, as provenientes da área do Canadá apresentam duas diferenças importantes. Por exemplo, entre os Kootenay, que vivem nas Montanhas Rochosas, há apenas uma fecundação, a qual tem como consequência o nascimento de gêmeos, que mais tarde se tornam, um, a Lua e, o outro, o Sol. E entre outros índios da Colômbia britânica — os índios Thompson e os Okanagan — há duas irmãs que são enganadas aparentemente por dois indivíduos diferentes, dando cada uma à luz um filho; não são realmente gêmeos, porque nasceram de mães diferentes. Mas, dado que nasceram precisamente de circunstâncias semelhantes, pelo menos dum ponto de vista psicológico e moral, são em certo sentido semelhantes a gêmeos.

Estas versões são, do ponto de vista que pretendo mostrar, as mais importantes. A versão dos Thompson e dos Okanagan debilita o caráter gêmeo do herói, porque os gêmeos não são irmãos, mas primos. E apenas as circunstâncias do seu nascimento são estreitamente paralelas — ambos nasceram em consequência de um engano. Contudo, a intenção básica é a mesma: em parte alguma serão os heróis realmente gêmeos: nasceram de pais diferentes, mesmo na versão sul-americana, e têm caracteres opostos, características que se revelarão na sua conduta e no comportamento dos seus descendentes.

Portanto, poderíamos dizer que em todos os casos as crianças gêmeas, ou que se acredita serem gêmeas, como na versão Kootenay, terão mais tarde aventuras diferentes, que as separarão. E esta divisão entre indivíduos que ao princípio foram apresentados como gêmeos, gêmeos reais ou equivalentes a gêmeos, é uma

característica básica de todos os mitos da América do Sul e do Norte.

No versão dos Thompson e dos Okanagan há um pormenor muito curioso e que é muito importante. Lembram-se de que nessa versão não existem gêmeos de qualquer espécie, porque se trata de duas irmãs que viajam para encontrar, cada uma delas, um marido. Foi-lhes dito por uma avó que elas reconheceriam os seus maridos por tais e tais características, e elas depois foram ambas enganadas por burlões que encontraram no seu caminho e que as fizeram crer que eram eles os maridos com quem deveriam casar. Passaram a noite com eles e de cada uma delas nasceu depois uma criança.

Ora, depois dessa desgraçada noite passada na cabana do burlão, a irmã mais velha deixa a mais nova e parte para visitar a sua avó, que é uma cabra de montanha e também uma espécie de mago; como já sabe que a sua neta vem a caminho, envia-lhe uma lebre para lhe dar as boas-vindas na estrada. A lebre escondeu-se debaixo de um tronco que tinha caído no meio do caminho e, quando a moça levantou a perna para passar por cima do tronco, a lebre pôde ver suas partes genitais e lançou uma piada muito pouco apropriada. A moça ficou furiosa e bateu-lhe com um pau, fendendo-lhe o nariz. E eis a razão por que os animais da família leporina têm agora um nariz rachado e um lábio superior, que nas pessoas se denomina lábio leporino, por causa desta peculiaridade anatômica dos coelhos e das lebres.

Por outras palavras, a irmã mais velha começa por dividir o corpo do animal; se esta divisão fosse levada até ao fim — se não parasse no nariz mas continuasse por todo o corpo até à cauda, ela transformaria um indivíduo em dois gêmeos, ou seja dois indivíduos absolutamente semelhantes ou idênticos, porque eram ambos parte de um todo. A este respeito, é extremamente importante descobrir a concepção que os Índios americanos, por toda a América, desenvolveram acerca da origem dos gêmeos. E o que encontramos

é uma crença geral em que os gêmeos são o resultado de uma divisão interna dos fluidos do corpo, que depois solidificam e se tornam numa criança. Por exemplo, entre alguns índios norte-americanos a mulher grávida está proibida de se voltar bruscamente quando se encontra dormindo na cama, porque, se o fizer, os fluidos do corpo podem se dividir em duas partes, dando origem a gêmeos.

Há também um mito entre os índios Kwakiutl, da ilha de Vancôver, que se tem de referir. Diz respeito a uma menina que toda a gente odeia por ter o lábio rachado. Aparece então uma ogra, uma mulher canibal sobrenatural, que rouba todas as crianças, inclusivamente a menina de lábio rachado. Põe-nas todas numa cesta para as levar para casa e comê-las. A menina que foi capturada em primeiro lugar ficou numa ponta da cesta e consegue fazer uma abertura com uma concha que tinha apanhado na praia. O cesto vai às costas da ogra e a menina consegue saltar e fugir primeiro que todas as outras. Ela sai da cesta com os *pés para a frente*

Esta posição da rapariga de lábio rachado é muito simétrica relativamente à posição da lebre no mito que anteriormente mencionei: agachando-se debaixo da heroína quando se esconde sob o tronco que lhe barra o caminho, a lebre está em relação a ela exatamente na mesma posição como se tivesse nascido da moça com os pés para a frente. Verificamos deste modo que em toda esta mitologia há de fato uma relação entre gêmeos, por um lado, e o nascimento com os pés para a frente ou posições que, metaforicamente falando, são idênticas, por outro. Estes dados clarificam evidentemente as conexões de que partimos ao considerar as relações descritas pelo padre Arriaga, no Peru, entre gêmeos, pessoas que nasceram com os pés para a frente e pessoas com lábios rachados.

O fato de o lábio rachado ser considerado como uma gemeidade incipiente pode ajudar-nos a resolver um problema que é fundamental para os antropólogos que trabalham especialmente no

Canadá: porque é que os índios Ojibwa e outros grupos da família linguística algonkiana escolheram a lebre como a mais alta deidade em que acreditavam? Apresentaram-se já várias explicações: a lebre era um elemento importante, mesmo essencial, da sua dieta; a lebre corre com grande rapidez, e era um exemplo dos talentos que os índios deveriam possuir; e assim por diante. Nenhuma destas explicações é suficientemente convincente. Mas, se as minhas anteriores interpretações são corretas, me parece muito mais convincente dizer: 1) entre a família dos roedores, a lebre é o maior, o mais notável, o mais importante, e pode ser tomada como o representante da família dos roedores; 2) todos os roedores exibem uma peculiaridade anatômica que os torna gêmeos incipientes, pois estão, de certo modo, divididos em duas metades.

Quando há gêmeos, ou até mais crianças, no ventre da mãe, o mito reflete normalmente consequências muito sérias, porque, mesmo que só haja dois filhos, as crianças começam a lutar e a competir para decidir quem terá a honra de nascer em primeiro lugar. E uma delas, a má, não hesita em fazer um corte, se é que posso falar assim, para nascer primeiro; em vez de seguir o caminho normal, divide o corpo da mãe a fim de se escapar para fora dele.

Aqui reside, segundo penso, a explicação para o fato de o nascimento com os pés para a frente ser assimilado à gemeidade, pois é no caso de gemeidade que a pressa competitiva de uma das crianças para nascer primeiro destrói a mãe. Gemeidade e nascimento com os pés para a frente são sinais de um parto perigoso ou de um parto heróico, porque a criança tomará a iniciativa e tornar-se-á uma espécie de herói, um herói assassino em certos casos; mas de qualquer modo ela realiza uma façanha muito importante.

Penso que isto explica a razão por que em várias tribos se matam os gêmeos, bem como as crianças que nascem com os pés para a frente.

O realmente importante é que em toda a mitologia americana, e também na mitologia do mundo inteiro, há deidades ou personagens sobrenaturais que desempenham o papel de intermediários entre os poderes de cima e a Humanidade em baixo. Podem ser representadas de diferentes maneiras: há, por exemplo, personagens do tipo de um Messias e gêmeos de caráter celeste. Pode-se ver que o papel da lebre na mitologia algonkiana se encontra precisamente entre o Messias — ou seja o intermediário único — e os gêmeos de caráter celeste. A lebre não é um par de gêmeos, mas um par de gêmeos incipiente. Embora seja um indivíduo completo, tem um lábio rachado e está a meio caminho de se tornar em gêmeos.

Isto explica a razão por que nesta mitologia a lebre, enquanto deus, possui um caráter ambíguo — o que tem preocupado os comentadores e antropólogos. Às vezes é uma deidade muito sábia que tem a seu cargo a ordem do universo, outras aparece como um palhaço ridículo que vai de contratempo em contratempo. E este fato também se poderá entender melhor se se explicar a escolha da lebre por parte dos Índios Algonkianos por ser um indivíduo entre as duas condições: a) uma deidade singular benéfica para a Humanidade; e b) gêmeos, um dos quais é bom, e o outro mau. Não estando ainda totalmente dividida em duas metades, não sendo ainda gêmeos, as duas características opostas podem permanecer fundidas numa única e mesma pessoa.

IV

QUANDO O MITO SE TORNA HISTÓRIA

O tema apresenta dois problemas para o mitologista. O primeiro é um problema teórico de grande importância, porque, quando se examina o material publicado na América do Sul, na América do Norte e em outras partes do mundo, parece que esse material é de duas espécies. As vezes os antropólogos recolheram mitos que se assemelham mais ou menos a fragmentos e remendos, se assim me posso exprimir. Trata-se de histórias desconexas, que se seguem umas às outras sem qualquer tipo de relacionamento evidente entre elas. Outras vezes, como na região dos Vaupés, na Colômbia, encontram-se histórias mitológicas muito coerentes, todas divididas em capítulos, que se seguem uns aos outros numa ordem muito lógica.

Assim, chegamos a uma pergunta decisiva: que significado têm estas histórias recolhidas? Podem significar duas coisas diferentes. Podem significar, por exemplo, que a ordem coerente, como uma espécie de saga, é a condição primitiva, e, sempre que se encontrem mitos em elementos desconexos, há-de tratar-se do resultado de um processo de deterioração e desorganização; neste caso, apenas se encontram elementos dispersos do que anteriormente foi um todo significante. Pode-se também apresentar a hipótese de que o estado desconexo é o arcaico, e que os mitos foram reunidos e postos em ordem por alguns nativos sabedores e filósofos, que nem sempre aparecem em toda a parte mas apenas em determinado tipo de sociedade. Tem-se precisamente o mesmo problema com a Bíblia, porque parece que o seu material de base era formado por elementos desconexos que depois foram reunidos por filósofos conhecedores para tecer uma história contínua. Seria extremamente

importante descobrir se a situação entre os povos sem escrita que foram estudados pelos antropólogos é a mesma que a da Bíblia ou outra completamente diferente.

O segundo problema, embora ainda teórico, é de natureza mais prática. No passado, digamos nos fins do século XIX e nos princípios do século XX, o material mitológico era recolhido principalmente pelos antropólogos, isto é, pessoas do exterior. Claro que em muitos casos, e especialmente no Canadá, eles contaram com a colaboração de nativos. Deixem-me por exemplo citar o caso de Franz Boas, que tinha um colaborador kwakiutl, George Hunt (de fato, ele não era realmente kwakiutl, porque nasceu de pai escocês e de uma mãe tlingit, mas foi criado entre os Kwakiul e identificou-se completamente com a sua cultura). E, para o estudo dos Tsimshian, Boas tinha Henry Tate, que era um tsimshian culto, e Marius Barbeau contou com William Benyon, que também era um tsimshian culto. Assim se assegurou, desde o começo, a cooperação nativa, mas a verdade é que Hunt, Tate ou Benyon trabalharam sob a direção dos antropólogos, ou seja, tornaram-se eles próprios também antropólogos. Conheciam, com certeza, as melhores lendas, as tradições do seu próprio clã, a sua linhagern, mas apesar de tudo mostravam-se igualmente interessados em obter informação de outras famílias, outros clãs, e assim por diante.

Quando olhamos para este enorme corpo de mitologia ameríndia que é o *Tsimshian Mythology*, de Boas e Tate, ou para os textos kwakiutl coligidos por Hunt, e organizados, publicados e traduzidos também por Boas, encontramos mais ou menos a mesma organização da informação, porque é a recomendada pelos antropólogos: por exemplo, ao princípio, mitos cosmológicos e cosmogônicos, e depois o material que se pode considerar como tradição lendária e histórias de família.

Começada esta tarefa pelos antropólogos, foi depois desenvolvida pelos Índios, e para diferentes objetivos: por exemplo,

para que a sua língua e a sua mitologia sejam ensinadas na escola elementar às crianças índias. Parece-me que hoje em dia isso é muito importante. Outra finalidade é utilizar as tradições lendárias para fundamentar reivindicações contra os brancos — reivindicações territoriais, reivindicações políticas e outras.

Assim, é extremamente importante verificar se há diferenças (e, se houver, que tipo de diferenças) entre as tradições recolhidas do exterior e as coligidas do interior *como* se tivessem sido recolhidas do exterior. Devo dizer que o Canadá tem sorte em que os livros sobre a sua mitologia e tradições lendárias hajam sido organizados e editados pelos especialistas indígenas. Este processo começou cedo: há o livro *Legends of Vancouver*, por Pauline Johnson, editado antes da Primeira Guerra Mundial. Mais tarde, temos os livros de Marius Barbeau, que não era evidentemente indígena, mas que tentou coligir material histórico ou semi-histórico, tornando-se o porta-voz dos seus informadores nativos; produziu, por assim dizer, sua própria versão daquela mitologia.

Mais interessantes, muitíssimo mais interessantes, são livros como *Men of Medeek*, publicado em Kitimat em 1962, que segundo se supõe é o relato textual das palavras do Chefe Walter Wright, um chefe tsimshian da região do curso médio do rio Skeena, relato coligido por outra pessoa, um investigador de campo branco que nem sequer era um profissional. E ainda mais importante é um livro recente do Chefe Kenneth Harris, que também é um chefe tsimshian, e publicado por ele em 1974.

Com este material, podemos proceder a uma espécie de experiência, comparando o material recolhido pelos antropólogos com o diretamente recolhido e publicado pelos Índios. Não deveria na verdade dizer «recolhido», porque em vez de apresentar as tradições de diversas famílias, diversos clãs, diversas linhagens, reunidas e justapostas umas às outras, o que se vê nos dois livros é

realmente a história de uma família ou de um clã, publicada por um dos seus descendentes.

O problema é este: onde acaba a mitologia e onde começa a História? No caso completamente novo para nós de uma História sem arquivos, sem documentos escritos, apenas existe uma tradição verbal, que aparece ao mesmo tempo como História. Ora, se compararmos essas duas histórias, a primeira obtida na região do curso médio do rio Skeena, do Chefe Wright, e a outra escrita e publicada pelo Chefe Harris, de uma família da região do curso superior do Skeena, da área de Hazelton, acabamos por encontrar semelhanças e diferenças. No relato do Chefe Wright temos o que eu poderia chamar a gênese de uma desordem: toda a história tem por objectivo explicar como, depois do seu começo, um determinado clã, linhagem ou grupo de linhagens atravessou uma série de grandes provações, períodos de sucessos e períodos de fracassos, caminhando progressivamente para um fim desastroso. É uma história tremendamente pessimista, na verdade a história de uma queda. No caso do Chefe Harris, há uma perspectiva bastante diferente, porque o livro parece principalmente orientado para explicar a origem de uma ordem social que era a ordem social daquele período histórico, e que ainda é evidente, se assim se pode dizer, nos vários nomes, títulos e privilégios que um determinado indivíduo que ocupa um lugar proeminente na sua família ou clã acumulou por herança à sua volta. Tudo se passa como se se projectasse simultaneamente no *écran* do presente um sucessão diacrônica de acontecimentos para reconstituir, peça por peça, uma ordem sincrônica que existe e é ilustrada pela lista de nomes e privilégios de um dado indivíduo.

Os dois livros, as duas histórias, são positivamente fascinantes, e grandes peças do ponto de vista literário. Mas, para o antropólogo, o seu principal interesse está em ilustrar as características de um tipo de História amplamente diferente da nossa. A História tal qual a escrevemos é praticamente, e inteiramente, baseada em documentos

escritos, enquanto no caso destas duas histórias não há documentos escritos ou, se os houver, são muito poucos.

Ora, o que me espanta, quando os tento comparar, é que ambos principiam com o relato de um tempo mítico ou talvez histórico — não sei se um, se outro, ou quiçá arqueológico seja o mais adequado —, quando na região do curso superior do Skeena, perto do que agora é Hazelton, havia urna grande cidade gire Barbeau referiu com o nome de Tenlaham, narrando o que aí aconteceu. Trata-se praticamente da mesma história em ambos os livros: explicam que a cidade foi destruída, que os sobreviventes deixaram o local e começaram a sua peregrinação ao longo do Skeena.

Na verdade, isto pode ser um relato histórico, mas, se se analisar mais de perto o modo como o fato é explicado, verifica-se que o tipo de acontecimento é o mesmo, mas que difere quanto aos pormenores. Por exemplo, conforme a versão, na origem pode estar uma luta entre duas aldeias ou duas cidades, uma luta que se desencadeou por causa de um adultério; finas a história tem várias possibilidades: o marido matou o amante de sua mulher, ou os irmãos mataram o amante da irmã, ou, ainda, o marido matou a sua mulher porque ela tinha um amante. Como se vê, temos uma célula explicativa. A sua *estrutura* básica é a mesma, mas o *conteúdo* da célula já não é o mesmo e pode variar; é, portanto, uma espécie de minimito, se assim se pode dizer, porque é muito curto e muito condensado, mas tem ainda a propriedade de um mito; na medida em que o podemos seguir sob diferentes transformações. Quando se transforma um elemento, então os outros elementos têm de ser forçosamente readaptados às mudanças sofridas pelo primeiro. O que me interessa nestas histórias de clãs é este primeiro aspecto.

O segundo aspecto é que são histórias altamente repetitivas; o mesmo tipo de elemento pode ser utilizado diversas vezes, na explicação de vários acontecimentos. Por exemplo, é interessante verificar que nas histórias da tradição particular do Chefe Wright e

da tradição particular do Chefe Harris se encontram acontecimentos semelhantes, mas que não têm lugar no mesmo sítio, que não dizem respeito às mesmas pessoas e que, provavelmente, não se passam no mesmo período histórico.

O que se descobre ao ler estes livros é que a oposição — a oposição simplificada entre Mitologia e História que estamos habituados a fazer — não se encontra bem definida, e que há um nível intermédio. A Mitologia é estática: encontramos os mesmos elementos mitológicos combinados de infinitas maneiras, mas num sistema fechado, contrapondo-se à História, que, evidentemente, é um sistema aberto.

O caráter aberto da História está assegurado pelas inumeráveis maneiras de compor e recompor as células mitológicas ou as células explicativas, que eram originariamente mitológicas. Isto demonstra-nos que, usando o mesmo material, porque no fundo é um tipo de material que pertence à herança comum ou ao patrimônio comum de todos os grupos, de todos os clãs, ou de todas as linhagens, uma pessoa pode todavia conseguir elaborar um relato original para cada um deles.

O que era enganoso nos antigos relatos antropológicos era a mistura que se fazia das tradições e crenças pertencentes a diversíssimos grupos sociais. Isto fez que se perdesse de vista uma característica fundamental de todo o material — que cada tipo de História pertence a um dado grupo, a uma dada família, a uma dada linhagem, ou a um dado clã, e tenta explicar o seu destino, que pode ser desgraçado ou triunfal, ou justificar os direitos e privilégios tal como existem no momento presente, ou, ainda, tenta validar reivindicações de direitos que já há muito desapareceram.

Quando tentamos fazer História científica, fazemos porventura algo científico ou adoptamos também a nossa própria mitologia nessa tentativa de fazer História pura? Parece-me muito interessante considerar o modo como, quer no Norte quer no Sul da América, e

na realidade em todas as partes do mundo, um indivíduo que recebeu, por direito e herança, um certo relato da mitologia ou da tradição lendária do seu próprio grupo reage ao ouvir outra versão diferente, contada por alguém pertencente a um clã ou linhagem diferente, a qual é semelhante em certa medida mas, noutra perspectiva, é também extremamente diferente. Quanto a este ponto, poderíamos pensar que é impossível que dois relatos que não são idênticos, nem o mesmo, possam ser verdadeiros ao mesmo tempo, mas apesar de tudo eles parecem ser aceites como verdade em alguns casos, com a única diferença de que um relato é considerado melhor e mais pormenorizado do que o outro. Noutros casos, os dois relatos podem ser considerados igualmente válidos, porque as diferenças entre eles não são percebidas como tais.

Na nossa vida diária também não temos consciência de que nos encontramos precisamente na mesma situação relativamente a diversos relatos históricos, escritos por diferentes historiadores.

Só prestamos atenção ao que é basicamente semelhante, e esquecemos as diferenças devidas ao fato de que os historiadores procuram e interpretam os dados de forma substancialmente diferente. Assim, se se tomarem dois relatos de historiadores, de diferentes tradições intelectuais e com alinhamentos políticos diversos, de acontecimentos como a Revolução Americana, a guerra Franco-Inglesa no Canadá ou a Revolução Francesa, não ficamos de fato nada espantados ao constatar que eles não nos contam exatamente a mesma coisa.

Portanto, a minha impressão é que, estudando cuidadosamente esta História, no sentido geral da palavra, que os autores indígenas contemporâneos nos tentam dar do seu passado, não a considerando como um relato fantástico, mas antes investigando com bastante cuidado, com a ajuda de uma arqueologia de salvamento — escavando os sítios referidos nas histórias —, e tentando, na medida do possível, estabelecer correspondências entre diferentes relatos,

verificando o que corresponde e o que não corresponde, talvez possamos no fim deste processo chegar a uma melhor compreensão do que é na realidade a ciência histórica.

Não ando longe de pensar que, nas nossas sociedades, a História substitui a Mitologia e desempenha a mesma função, já que para as sociedades sem escrita e sem arquivos a Mitologia tem por finalidade assegurar, com um alto grau de certeza — a certeza completa é obviamente impossível —, que o futuro permanecerá fiel ao presente e ao passado. Contudo, para nós, o futuro deveria ser sempre diferente, e cada vez mais diferente do presente, dependendo algumas diferenças, é claro, das nossas preferências de caráter político. Mas, apesar de tudo, o muro que em certa medida existe na nossa mente entre Mitologia e História pode provavelmente abrir fendas pelo estudo de Histórias concebidas não já como separadas da Mitologia, mas como uma continuação da mitologia.

V

MITO E MÚSICA

A relação entre mito e música, em que tanto insisti na parte inicial de *Le Cru et le Cuit* e também na parte final de *L'Homme,* é talvez o tema que deu origem à maior parte dos mal-entendidos, especialmente no mundo de língua inglesa, mas também em França, porque se pensava que essa relação era bastante arbitrária. Eu, pelo contrário, tinha a ideia de que não havia uma única relação, mas dois tipos de relação – uma de similaridade e outra de contiguidade – e de que, na realidade, eles eram de fato o mesmo. Mas não compreendi imediatamente esta relação, e foi a relação de similaridade que me chamou em primeiro lugar a atenção. Tentarei explicar como isso se passou.

Relativamente ao aspecto da similaridade, a minha convicção era que, tal como sucede numa partitura musical; é impossível compreender um mito como uma sequência contínua. Esta é a razão por que devemos estar conscientes de que se tentarmos ler um mito da mesma maneira que lemos uma novela ou um artigo de jornal, ou seja linha por linha, da esquerda para a direita, não poderemos chegar a entender o mito, porque temos de o apreender como uma totalidade e descobrir que o significado básico do mito não está ligado à sequência de acontecimentos, mas antes, se assim se pode dizer, a grupos de acontecimentos, ainda que tais acontecimentos ocorram em momentos diferentes da História. Portanto, temos de ler o mito mais ou menos como leríamos uma partitura musical, pondo de parte as frases musicais e tentando entender a página inteira, com

a certeza de que o que está escrito na primeira frase musical da página só adquire significado se se considerar que faz parte e é uma parcela do que se encontra escrito na segunda, na terceira, na quarta e assim por diante. Ou seja, não só temos de ler da esquerda para a direita, mas simultaneamente na vertical, de cima para baixo. Temos de perceber que cada página é uma totalidade. E só considerando o mito como se fosse uma partitura orquestral, escrita frase por frase, é que o podemos entender como uma totalidade, e extrair o seu significado.

Como é que isto acontece e porquê? Na minha opinião, é o segundo aspecto, o aspecto da contiguidade, que nos dá a chave para este problema.

Na verdade, foi só quando o pensamento mitológico, não digo se dissipou ou desapareceu, mas passou para segundo plano no pensamento ocidental da Renascença e do século XVIII, que começaram a aparecer as primeiras novelas, em vez de histórias ainda elaboradas segundo o modelo da mitologia. E foi precisamente por essa altura que testemunhamos o aparecimento dos grandes estilos musicais, característicos do século XVII e, principalmente, dos séculos XVIII e XIX.

Foi como se a música mudasse completamente a sua forma tradicional para se apossar da função —função intelectual e também emotiva que o pensamento mitológico abandonou mais ou menos nessa época. Quando falo de música, devia, com certeza, qualificar o termo. A música que assumiu a função tradicional da mitologia não é um determinado tipo de música, mas a música tal como surgiu na civilização ocidental, nos primeiros quartéis do século XVII, com Frescobaldi, e nos primeiros anos do século XVIII, com Bach, música que atingiu o seu máximo desenvolvimento com Mozart, Beethoven e Wagner, nos séculos XVII e XIX.

O que eu gostaria de fazer a fim de clarificar estas afirmações era oferecer um exemplo concreto, que tomarei da tetralogia *O Anel*

dos Nibelungos, de Wagner. Um dos temas mais importantes das tetralogia é o que em francês se chama «le thème de la renunciation à l'amour» — a renúncia ao amor. Como se sabe, este tema aparece pela primeira vez na composição *O Ouro do Reno*, no momento em que Alberich sabe pelas ninfas do Reno que só pode conquistar o ouro se renunciar a todas as espécies de amor humano. Este assustador motivo musical é um aviso a Alberich, dado no preciso momento em que ele diz que fica com o ouro e que renuncia ao amor de uma vez por todas. Tudo isto é muito claro e simples; é o sentido literal do tema: Alberich está a renunciar ao amor.

Ora, o segundo momento, importante e surpreendente, em que o tema reaparece é nas Valquírías, em circunstâncias que tornam extraordinariamente difícil entender porquê. No momento em que Siegmund descobre que Sieglinde é sua irmã e se apaixona por ela, e precisamente quando iam iniciar uma relação incestuosa, graças à espada que se encontra espetada na árvore e quando Siegmund a tenta arrancar — nesse momento, reaparece o tema da renúncia ao amor. Isto parece um mistério porque, nesse momento, Siegmund não está de forma alguma renunciando ao amor — está fazendo exatamente o contrário, e conhecendo o amor pela primeira vez na sua vida, com a sua irmã Sieglinde.

O terceiro momento em que o tema aparece é também nas *Valquírias*, no último ato, quando Wotan, o rei dos deuses, condena a sua filha Brunilde a um longo sono mágico, rodeando-a com uma barreira de fogo. Poderia se pensar que Wotan estava renunciando também ao amor, porque renunciava ao amor pela sua filha; mas tal interpretação não é muito convincente.

Vê-se, assim, que enfrentamos aqui um mesmo tipo de problema que na mitologia. Ou seja: temos um tema — neste caso um tema musical em lugar de um tema mitológico — que aparece em três momentos diferentes numa história bastante longa: uma vez ao principio, outra vez no meio, e outra ainda no fim, se para esta

análise nos limitarmos às duas primeiras obras d'*O Anel dos Nibelungos*. O que eu gostaria de mostrar é que a única maneira de entender estas reaparições misteriosas do tema é juntar os três acontecimentos, ainda que pareçam muito diferentes, empilhá-los uns por cima dos outros, a ver se poderão ser tratados como um único e o mesmo acontecimento.

Podemos constatar que nas três ocasiões diferentes há um tesouro que tem de ser afastado ou desviado daquilo, para que está destinado. Há o ouro, que se encontra enterrado nas profundezas do Reno; há a espada, que está enterrada na árvore, que é uma árvore simbólica, a árvore do universo ou a árvore da vida; e há a mulher chamada Brunilde, que tem de ser tirada do círculo de fogo. A repetição do tema sugere-nos que, na verdade, o ouro, a espada e Brunilde são a mesma coisa: o ouro como um meio para conquistar o poder, a espada como um meio para conquistar o amor, se assim se pode dizer. E o fato de haver uma espécie de união entre o ouro, a espada e a mulher é, realmente, a melhor explicação que poderemos ter para que no final d'*O Crepúsculo dos Deuses* seja através de Brunilde que o ouro volte ao Reno. Eles são uma e a mesma coisa, mas considerados de diferentes pontos de vista.

Por este processo se tornam claros outras peças do quebra-cabeças. Por exemplo, ainda que Alberich renunciasse ao amor mais tarde, graças ao ouro, poderia seduzir uma mulher que lhe daria um filho, Hagen. É graças à conquista da espada que Siegmund alcança também um filho, que será Siegfried. Assim, a reaparição do tema mostra-nos algo que nunca foi explicado nos poemas, isto é, que há uma espécie de gemeidade entre Hagen, o traidor, e Siegfried, o herói. Estão num estreito paralelismo. E isto explica também por que razão será possível a Siegfried e a Hagen, ou melhor, a Siegfried, primeiro como ele mesmo e depois sob o disfarce de Hagen, conquistar Brunilde em diferentes momentos da história.

Poderia continuar com temas deste gênero durante bastante tempo, mas talvez sejam suficientes estes exemplos para explicar a similaridade de método entre a análise do mito e a compreensão da música. Quando ouvimos música, estamos ouvindo, afinal de contas, algo que vai de um ponto inicial para um termo final e que se desenvolve através do tempo. Ouçam uma sinfonia: uma sinfonia tem um princípio, um meio e um fim; contudo nunca se entenderá nada da sinfonia nem se conseguirá ter prazer ou escutá-la se se for incapaz de relacionar, a cada passo, o que antes se escutou com o que se está a escutar, mantendo a consciência da totalidade da música. Se se retiver por exemplo a fórmula musical do tema e das variações, só se pode entender e sentir a música se para cada variação se tiver em mente o tema que se ouviu em primeiro lugar; cada variação tem um sabor musical que lhe é próprio, se se conseguir relacioná-la inconscientemente com a variação escutada anteriormente.

Há, pois, uma espécie de reconstrução contínua que se desenvolve na mente do ouvinte da música ou de uma história mitológica. Não se trata apenas de uma similaridade global. É exatamente como se, ao inventar as formas musicais específicas, a música só redescobrisse estruturas que já existiam a nível mitológico.

É, por exemplo, extraordinário que a fuga, como foi formalizada no tempo de Bach, seja a representação ao vivo do desenvolvimento de determinados mitos que têm duas espécies de personagens ou dois grupos de personagens. Digamos: um bom e outro mau, embora isto constitua uma super-simplificação. A história inventariada pelo mito é a de um grupo que tenta escapar ou fugir do outro grupo de personagens. Trata-se então de uma perseguição de um grupo pelo outro, chegando às vezes o grupo A a alcançar o grupo B, distanciando-se depois novamente o grupo B — tudo como na fuga. Tem-se o que se chama em francês «le sujet et la réponse». A antítese ou antifonia continua pela história fora, até

ambos os grupos estarem quase misturados e confundidos – um equivalente da *stretta* da fuga; finalmente, a solução ou clímax deste conflito surge pela conjugação dos dois princípios que se tinham oposto durante todo o mito. Pode ser um conflito entre os poderes de cima e os poderes de baixo, o céu e a terra, ou o sol e os poderes subterrâneos, e assim sucessivamente. A solução mítica de conjugação é muito semelhante em estrutura aos acordes que resolvem e põem fim à peça musical, porque também eles oferecem uma conjugação de extremos que se juntam por uma e última vez. Também se poderia mostrar que há mitos, ou grupos de mitos, que são construídos como uma sonata, uma sinfonia, um rondó ou uma tocata, ou qualquer outra forma que a música, na realidade, não inventou, mas que foi inconscientemente buscar à estrutura do mito.

Há uma história que gostaria de lhes contar. Quando andava a escrever *Le Cru et le Cuit*, decidi dar a cada, seção do livro o caráter de uma forma musical e chamar, a uma, «sonata», a outra, «rondó», e assim sucessivamente. Deparei-me então um mito cuja estrutura compreendia perfeitamente, mas o qual não encontrava uma forma musical que correspondesse à estrutura mitológica. Chamei então o meu amigo, o compositor René Leibowitz, e expliquei-lhe o meu problema. Descrevi-lhe a estrutura do mito: ao começo duas histórias completamente diferentes, sem relação aparente uma com a outra, mas que progressivamente se misturam e confundem, até que no fim acabam por formar um só tema. Como se chamaria uma peça musical com a mesma estrutura?

Ele pensou no assunto e disse-me que em toda a história da música não existia, que ele soubesse, uma peça musical com tal estrutura. Assim, não há nome para ela. É evidentemente possível compor uma peça musical com esta estrutura; e passadas algumas semanas ele enviou-me uma partitura que tinha composto com base na estrutura do mito que eu lhe contara.

A comparação entre a música e a linguagem é um problema extremamente espinhoso, porque, em certa medida, a comparação faz-se com materiais muito parecidos e, ao mesmo tempo, tremendamente diferentes. Por exemplo, os linguistas contemporâneos disseram-nos que os elementos básicos da linguagem são os fonemas — ou seja, aqueles sons que nós incorretamente representamos por letras —, que em si mesmos não têm qualquer significado, mas são combinados para diferenciar os significados. Pode-se dizer praticamente o mesmo das notas musicais. Uma nota — A, B, C, D e assim por diante — não tem significado em si. mesma; é apenas uma nota. É só pela combinação das notas que se pode criar música. Poderíamos dizer perfeitamente que, enquanto na linguagem tem os fonemas como material elementar, na música temos algo que eu poderia chamar «sonemas» — em inglês, talvez que a palavra mais adequada fosse «tonemas». Isto é uma similaridade.

Mas, se se pensar no nível seguinte da linguagem, se verificará que os fonemas se combinam de modo á formar palavras; e as palavras, por sua vez, combinam-se para formar frases. Mas na música não há palavras: os elementos básicos — as notas — quando se combinam dão imediatamente origem a uma «frase», uma frase melódica. Assim, enquanto na linguagem se tem três níveis muito bem definidos — fonemas que, combinados, formam palavras, e palavras que, combinadas, formam frases —, na música tem-se com as notas uma coisa parecida aos fonemas do ponto de vista lógico, mas perde-se o nível da palavra e passa-se imediatamente ao domínio da frase.

Agora pode-se comparar a mitologia quer com a linguagem, quer com a música, mas há uma diferença: na mitologia não há fonemas; os elementos básicos são as palavras. Assim, se se tomar a linguagem como um paradigma, é constituído por, em primeiro lugar, fonemas; em segundo lugar, palavras; em terceiro lugar, frases. Na música há o equivalente aos fonemas e o equivalente às

frases, mas falta o equivalente às palavras. No mito há um equivalente às palavras, um equivalente às frases, mas não há equivalente para os fonemas. Há, portanto, em ambos casos, um nível que falta.

Se tentarmos entender a relação entre linguagem, mito e música, só o podemos fazer utilizando a linguagem como ponto de partida, podendo-se depois demonstrar que a música, por um lado, e a mitologia, por outro, têm origem na linguagem, mas que ambas as formas se desenvolveram separadamente e em diferentes direções: a música destaca os aspectos do som já presentes na linguagem, enquanto a mitologia sublinha o aspecto do sentido, o aspecto do significado, que também está profundamente presente na linguagem.

Foi Ferdinand de Saussure quem nos mostrou que a linguagem é feita de elementos indissociáveis, que são, por um lado, o som, e, por outro, o significado. E o meu amigo Roman Jakobson acaba de publicar um pequeno livro intitulado *Le Son et le Sens*, como as duas inseparáveis faces da linguagem. Temos o som, e o som tem um significado, e não há significado sem som para o veicular. Na música, é o elemento sonoro que predomina, e no mito é o significado.

Desde criança que tenho sonhado ser compositor ou, pelo menos, um chefe de orquestra. Quando ainda era criança tentei arduamente compor a música para uma ópera, para a qual escrevi o *libretto* e pintei os cenários, mas fui incapaz de a compor porque me faltava algo no cérebro. Penso que só a música e a matemática é que realmente exigem qualidades inatas e que uma pessoa tem de possuir herança genética para trabalhar em qualquer um destes dois campos. Lembro-me muitíssimo bem, quando vivi em Nova York como refugiado durante a guerra, que almocei uma vez com um grande compositor francês, Darius Milhaud. Perguntei-lhe nessa altura: «Quando é que se convenceu de que iria ser um compositor?» Disse-me que já quando era criança, na cama, quase a dormir, ouvia uma

espécie de música sem relação alguma com qualquer tipo de música por ele conhecida; descobriu mais tarde que essa era já a sua própria música.

Quando me deparei com o fato de que a música e a mitologia eram, se assim se pode dizer, duas irmãs geradas pela linguagem que seguiram caminhos diferentes, escolhendo cada uma a sua direção — como na mitologia, em que um personagem vai para o Norte, enquanto o outro se dirige ao Sul, e nunca mais se encontram —, pensei que, se não era capaz de compor com os sons, talvez o pudesse fazer com os significados.

O tipo de paralelismo que tentei esboçar — já o disse, mas gostaria de o voltar a sublinhar mais uma vez — só se aplica, tanto quanto sei, à música ocidental tal como se desenvolveu nos últimos séculos. Mas, atualmente, estamos perante algo que, do ponto de vista lógico, é bastante semelhante ao que aconteceu quando o mito desapareceu como gênero literário, para ser substituído pelo romance. Estamos testemunhando o desaparecimento do próprio romance. E é bastante provável que o que aconteceu no século XVIII, quando a música assumiu a estrutura e a função da mitologia, esteja se passando novamente agora, agora que a denominada música serial substituiu o romance como gênero, no momento em que este está desaparecendo da cena literária.